



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

Hat Plato in der “ungeschriebenen Lehre“ eine “dogmatische Metaphysik und Systematik“ vertreten? Einige Bemerkungen zum Status Quaestionis

Ferber, Rafael

Abstract: The paper gives an overview of the philosophical positions regarding Plato's “so called unwritten doctrines” and the systematic goal of his philosophy. One group of commentators (especially the Tübingen school with Hans Krämer and Konrad Gaiser) argues that in these doctrines, Plato has a closed (finite) concept of philosophy, while another group, in the tradition of Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher and August Wilhelm Schlegel (for example, Ernst Heitsch, Margarita Isnardi-Parente and Wolfgang Kullmann), denies the philosophical relevance of the unwritten doctrines and favours an open (infinite) concept of philosophy which they find mainly in the dialogues. The author discusses and criticizes H. Krämer's position and tries to show that a third position between finitism and infinitism is possible, that is, an approximation of the presupposed truth, a position anticipated under the label “scepti costruttrice” of Luigi Stefanini's interpretation of the 7th letter.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-109176>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (1993). Hat Plato in der “ungeschriebenen Lehre“ eine “dogmatische Metaphysik und Systematik“ vertreten? Einige Bemerkungen zum Status Quaestionis. *Méthexis, Revista Argentina de Filosofia antigua*:37-54.

METHEXIS

REVISTA ARGENTINA DE FILOSOFIA ANTIGUA



SUPLEMENTO

Para países de habla hispana

VOL. VI 1993

ISSN 0327-0289

Los sostenedores de la interpretación esoterista optan por la primera respuesta; los otros, entre quienes me cuento, por la segunda. He querido justificar esa respuesta examinando muy brevemente las consecuencias que derivan de una interpretación esoterista cuyas premisas he querido en una primera etapa hacer transparentes.⁵³

Centre Nationale de la Recherche Scientifique, París

(traducción de Victoria Juliá)

⁵³ Debo agradecer a Néstor L. Cordero, Wilfried Kühn y Michel Narcy que han leído una versión de este artículo y me han hecho una serie de observaciones decisivas. Dicho eso, reivindico la total responsabilidad de lo que aquí sostengo, y me considero único responsable de las imperfecciones, errores e imprecisiones que subsistieren.

¿HA SOSTENIDO PLATÓN EN LA “ENSEÑANZA NO ESCRITA” UNA “METAFÍSICA DOGMÁTICA Y SISTEMÁTICA”?

Algunas observaciones sobre el status quaestionis

RAFAEL FERBER

La disputa en torno a la “enseñanza no-escrita” de Platón se ha convertido, cada vez más, también en una disputa en torno al concepto platónico de filosofía. Esta disputa también puede ser caracterizada, *cum grano salis*, como una nueva versión de la polémica entre los antiguos y los modernos —actualmente en la interpretación de los antiguos. Los “modernos”, que proceden de F. E. D. Schleiermacher y de A. W. Schlegel y tratan de arreglárselas sin una “enseñanza no-escrita” de Platón, sostienen un concepto de filosofía abierta, o, en la terminología de H. Krämer, “infinitista”. Los “antiguos”, que admiten una “enseñanza no-escrita”, atribuyen a Platón, por el contrario, una filosofía cerrada o “finitista”.¹

H. Krämer ha delineado las dos posiciones opuestas, en el artículo “Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platos”.² Este contiene un elogio al escrito de K. Albert, dedicado a H. Krämer y a K. Gaiser, *Ueber Platons Begriff der Philosophie*, una crítica a las manifestaciones más recientes (que critican a Krämer) de E. Heitsch, M. Isnardi-Parente y W. Kullmann, y también honra al autor de este trabajo ocupándose de su conferencia “Warum hat Plato die ‘ungeschriebene Lehre’ nicht geschrieben? (Vorläufige Fassung)”, a la vez que de algunas páginas (en

¹ Sobre esto cf. el importante artículo de H. Krämer *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62, 1988, 588-621, así como G. Reale, *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*, Napoli 1991, o bien su “Summa”, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle ‘Dottrine non scritte’*, Milano 1991¹⁰, especialmente 31-74, así como la *Postfazione* 713-720, esp. 715-720.

² *Perspektiven der Philosophische. Neues Jahrbuch* 16, 1990, Akropolis. *Zu Ehren von Wiebke Schrader*, 85-107.

las que se critica a Krämer) de la segunda edición de su libro *Platos Idee des Guten*, con una “*sínkrisis* crítica”.³ Mientras hay que contar a H. Krämer y K. Albert entre los “antiguos”, que abogan por la existencia de una “enseñanza no-escrita” y por un concepto finito de filosofía, pertenecen E. Heitsch, M. Isnardi-Parente y W. Kullmann más a los “modernos”. Estos, con diversos matices, niegan la existencia de una “enseñanza no-escrita” que vaya más allá de los diálogos, y sostienen un concepto de filosofía que es, en la interpretación de Krämer, “infinito”. En este contexto, el autor de este trabajo puede contarse, por un lado, entre los “antiguos”, en la medida que admite, por cierto, la existencia de una “enseñanza no-escrita” que va más allá de los diálogos; pero, por otro lado, también pertenece a los “nuevos”, ya que le parece que la “enseñanza no-escrita” constituye un indicio más bien de un concepto de filosofía abierta que de una cerrada o “finita”. En la tajante formulación de H. Krämer: “Frente a la estrategia de neutralización por medio de la datación tardía, en la etapa platónica de la vejez, como la concibe el paradigma tradicional procedente del romanticismo, Ferber desplaza en consecuencia la enseñanza no-escrita de la tradición platónica indirecta, afirmativamente, hacia el centro de la imagen aporética de Platón: aquella se convierte en el testimonio decisivo y en el bastión central de la concepción moderna de la apertura esencial y, en última instancia, del fracaso de los esfuerzos filosóficos de Platón”.⁴

La diferencia entre estas dos visiones del concepto de filosofía se puede entonces bosquejar así: según el modo de ver de los “antiguos”, Platón ha alcanzado efectivamente su meta, el conocimiento de los principios, y, por cierto, con el “más elevado grado de certeza posible”. “Sigue siendo decisivo que, sobre la base de la filosofía platónica, corresponde a la teoría de los principios el más elevado grado de certeza posible, que no se alcanza desde ninguna otra parte. Sobre esta primacía no se puede regatear; y esto importa en cuanto a la cuestión misma y en cuanto a la historia de la filo-

sofía”.⁵ Por lo tanto, en opinión de H. Krämer, Platón era, para decirlo en una terminología hoy habitual, aporético en los diálogos; por el contrario, en la “enseñanza no-escrita”, fundamentalista: la “última verdad” —la Idea del Bien y, en la versión de la “enseñanza no-escrita”, lo Uno— no es ambicionada sólo como “meta del viaje” (*télos tês poreías*, *Rep.* 532e3), sino que también ha sido alcanzada, y Platón sabía que la había alcanzado. Lo sabía incluso “con el mayor grado de certeza posible”. En esa medida, en la “enseñanza no-escrita” Platón es también dogmático. Porque dogmático es quien conoce la verdad y sabe que la ha conocido. (Para saberlo, necesita un criterio suficiente para poder decir que una proposición P es verdadera; Platón debe haber contado con él, por lo visto.) De hecho, según H. Krämer, en la “enseñanza no-escrita” Platón ha sostenido una “metafísica dogmática y sistemática”; la ha dejado sin escribir, ciertamente, “a causa de malentendidos amenazantes”.⁶ Una “metafísica dogmática y sistemática” de tal índole supone una “evidencia noética” acerca de los dos principios de lo Uno y la Díada indefinida.⁷ Pero según el otro punto de vista Platón era aporético tanto en los diálogos como en la “enseñanza no-escrita”, y respecto de los principios de su filosofía alcanzaba sólo una opinión falible, que él también sabía que era falible. Esta concepción se atiene al Sócrates platónico, cuando éste, p. e. en la interpretación de la alegoría de la caverna, dice a Glaucón de su hipótesis (*tês emês elpidos*, *Rep.* 517b6):⁸ “Dios sabe si esto es cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, aunque con dificultad (*mógis horásthai*), es la Idea del Bien” (*Rep.* 517b7-c1). A diferencia del Sócrates platónico, por consiguiente, también en su “metafísica dogmática y sistemática” no-escrita sabía Platón si su hipótesis era verdadera. Existe entonces, entre el Sócrates platónico y el Platón de la “enseñanza no-escrita”, una diferencia fundamental, a saber, la que media entre un aporético y un dogmático.

El autor de este ensayo está de acuerdo con H. Krämer en cuanto también él acepta la existencia de una “enseñanza no-escrita”. También está de acuerdo en que la “enseñanza no-escrita” estaba y está amenazada por malentendidos. Además está de acuer-

³ La ponencia, que H. Krämer tuvo a la vista sólo en la versión mecanografiada de las actas del 29 Simposio Platónico, Perugia 1989, 25-45, que en el interin fue ligeramente reelaborada, ha aparecido bajo el título “Warum hat Plato die ‘ungeschriebene Lehre’ nicht geschrieben - Einige vorläufige Bemerkungen”, en el volumen colectivo *Understanding the Phaedrus*, ed. by L. Rossetti, St. Augustin 1992, 121-138, y fue ampliada en una monografía, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991.

⁴ H. Krämer, 1990, 91.

⁵ H. Krämer, reseña de R. Ferber, “Platos Idee des Guten”, en *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 94, 1987, 200-201.

⁶ H. Krämer, 1990, 90-91.

⁷ H. Krämer, *ibidem* 94.

⁸ Para este pasaje cf. A. S. Ferguson, *The Platonic choice of lives*, en *The Philosophical Quarterly* 1, 1950-1951, 13 nota 33.

do en tener por posible que Platón estuvo muy cerca del conocimiento de los principios no-escritos. Se diferencia, sin embargo, de H. Krämer en que no adjudica a Platón ninguna “metafísica dogmática y sistemática” no-escrita, sino sólo falibles opiniones no-escritas. Del mismo modo, es del parecer de que *no sólo* en la publicación escrita podían aparecer para Platón de manera inconveniente “malentendidos amenazantes”.

Ahora bien, H. Krämer honra al autor de este artículo atribuyéndole, en el trabajo mencionado, puntos de vista que en ninguna parte ha expuesto. Por ejemplo, en ninguna parte ha manifestado que, acerca de los principios de su filosofía, Platón haya sostenido sólo “opiniones continuamente [¿cada mes, cada año?] cambiantes”,⁹ en cada caso con un contenido nuevo, sino que ha sostenido sólo opiniones sin pretensión de infalibilidad.¹⁰ Se puede efectivamente mantener opiniones durante años, inclusive décadas. En lo que sigue, empero, ha de ser tenido en cuenta sólo el principal punto en que se diferencia el “antiguo retrato” del “nuevo” respecto del concepto platónico de filosofía, a saber: que, según una concepción, Platón era dogmático y fundamentalista, mientras que, según la otra, también en la “enseñanza no-escrita” sostuvo sólo opiniones falibles. Puesto que el autor de este artículo ya ha argumentado en favor de esta posición en otra ocasión,¹¹ aquí serán aducidos muy concisamente los argumentos complementarios que siguen. Pues aquí se trata no sólo de un problema histórico, sino también de un problema históricamente escamoteado de manera sistemática, a saber, si la filosofía, en su origen platónico, es fundamentalista, esto es, si ha conocido una “Verdad” última—aunque fuera por poco tiempo—, de la cual nuevamente se aparta en la experiencia cotidiana;¹² o bien si supone ciertamente una

⁹ H. Krämer, 1990, 90.

¹⁰ Para una correcta interpretación de las adiciones a la segunda edición y de la ponencia inédita, véase, respectivamente B. Centrone (en *Elenchos* 11, 1990, 360-364) y M. Tulli (en *Atene e Roma* 35, 1990, 128). Con derecho adjudica H. Krämer a H. Schmitz la tesis de que Platón sostuvo en los *ágrapha dōgmata* opiniones cambiantes; cf. ahora H. Schmitz, “Aristoteles und Platons (?) ungeschriebene Lehre”, en *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 99, 1992, 142-157: “Platón ha abandonado, tras unos pocos años, la teoría de los dos Principios, o tal vez la desplazó sólo a un segundo plano”, 152.

¹¹ *Platos Idee des Guten, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage*, Sankt Augustin 1989, 149-219. *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‘ungeschriebene Lehre’ nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991, esp. 9-63.

¹² Tal es el parecer de K. Albert, quien lo ha sostenido repetidas veces,

“Verdad” última, en el sentido de una “meta del viaje”, pero no se atreve a afirmar que la ha alcanzado. De modo sorprendente H. Krämer hace valer “la enseñanza no-escrita” como la pieza probatoria decisiva de que el arquétipo de la filosofía occidental ha sostenido una “metafísica dogmática y sistemática” y de que ha llegado a la “meta del viaje”.

I

La imagen de un Platón conocedor dogmático de las instancias últimas parte de una comprensión axiomática de la teoría platónica de los Principios: “Ahora bien, para la filosofía de Platón, y en modo particular para la teoría de los Principios y para la sistemática no escrita, la matemática hacía el papel de modelo desde el punto de vista formal y del contenido (esto vale sobre todo para el proceso de *elementalización*, caracterizado, entre otras cosas, por el análisis y la síntesis, por la formación de series, por la concepción de un ideal de exactitud, y por la concepción de la teoría de las Ideas Números y de las definiciones últimas); ...”.¹³ De acuerdo con este retrato de un Platón que ha filosofado sin duda aporéticamente en los diálogos, pero en la “enseñanza no-escrita”, por el contrario, *more geometrico*, Platón ha “estructurado la propia teoría en su complejo como una axiomática filosófica, y de aquí que la ha desarrollado en un sistema prevalentemente definitorio de principios y de teoremas”.¹⁴ Por consiguiente, tendríamos en los diálogos un Platón aporético y filosofando abiertamente, mientras en la “enseñanza no-escrita” un Platón que habría sostenido, *quasi* a lo Spinoza, un sistema de axiomas representado por un lado con el axioma de lo Uno y, por otro lado, con el de la “Díada indefinida”. En razón de “malentendidos amenazantes”, empero, no habría puesto este sistema de axiomas por escrito ni lo habría hecho accesible, por medio de publicaciones, a círculos más amplios. Además: “Para indicar lo que Platón no había puesto por escrito

últimamente en *Ueber Platons Begriff der Philosophie*, en *Beiträge zur Philosophie* 1, Sankt Augustin 1989.

¹³ H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione di G. Reale*, Milano 1982, 258.

¹⁴ H. Krämer, *ibid.*, 258-259.

se usaba comúnmente la denominación sintética de *ágrapha dógmata*. Y por *dógmata* se entendía no ya meras ‘opiniones’ o ‘puntos de vista’, sino más bien ‘proposiciones doctrinales’. Que, en todo caso, se pensaba en un sistema de enunciados, está por lo demás sugerido por el término platónico, afín a aquél, de juicio (*dóxa*), tal como se halla sugerido en la formulación de la *Carta VII*, según la cual la doctrina no-escrita está encerrada en fórmulas concisas (*en brachutátois*).¹⁵

Ahora bien, puede asignarse a la expresión *dóxa*, en *Sof.* 263d6, el significado de “juicio”. Pero dicha expresión no tiene el significado de axioma, en cuanto un juicio puede también ser falso: “¿Y qué pasa con el pensamiento (*diánoia*), la opinión (*dóxa*) y la representación (*phantasia*)? ¿No resulta ahora claro que toda esta clase de cosas aparece en nuestras almas tanto con falsedad como con verdad?” (*Sof.* 263d6-8).

Por consiguiente, si en estos *ágrapha dógmata* se ha tratado de *dóxai* en el sentido del *Sofista*, se ha tratado entonces de juicios o de proposiciones, pero no precisamente de juicios o bien proposiciones que siempre hubiesen sido verdaderas. Antes bien, las *dóxai* pueden ser tanto verdaderas como falsas. Pero admitamos que el *dógma* —en el sentido de una “proposición doctrinal”— decisivo haya rezado así: “... *kaì, tò péras, hótì <t>agathón estín hén*” (*Elem. harm.* II 30-31). * Admitamos, además, que Platón haya tenido este *dógma* por verdadero. Pero aun así no es de ningún modo evidente, prescindiendo de que esta formulación es tan indefinida, que con ella se puede mentar lo más profundo y lo más trivial. Pues de hecho también ya la Idea del Bien puede verse sólo “con dificultad” o “apenas” (*mógis horásthai*, *Rep.* 517c1). A *fortiori* hay que suponer que también el axioma “*hótì <t>agathón estín hén*” se puede ver sólo “con dificultad” o “apenas”. Por el contrario, un axioma sería —para usar la formulación platónica en la alegoría de la línea— “evidente a cualquiera” (*pantì phanerón*, *Rep.* 510d1). Por lo tanto los principios platónicos no tienen el carácter evidente que es característico de los axiomas. Además es problemático si les corresponden en general proposiciones, o sea “juicios”. Como en otra ocasión el autor de este artículo ha tratado de fundamentar, con estos principios se

trata más bien de los géneros supremos de un proceso diairético,¹⁶ a los cuales corresponden nombres que sólo pueden ser usados en oraciones, esto es proposiciones. El método diairético, que en los diálogos es presentado en algunos ejercicios (cf. p.e. *Pol.* 261a-266a, *Sof.* 219a-224a), es extendido en la “enseñanza no-escrita” al mundo “entero”, al *tópos aisthetós* y *noetós* (cf. *Rep.* 508c). La cooperación de ambos principios de lo Uno y de la “Díada indefinida” produce la división del mundo en el *tópos aisthetós* y *noetós*. Pero el *tópos aisthetós* es a su vez estructurado en el ámbito de las imágenes y de las cosas estables; el *tópos noetós* (terminológicamente no del todo consecuente) a su vez en el ámbito de los *dianoetá* y *noetá*, pero los *noetá* a su vez en los Números Ideales de la Mónada y la Díada, y la Díada a su vez en la Tríada y Tétrada, y así sucesivamente hasta la Década.¹⁷ Pero estos Números Ideales sólo conforman los modelos del mundo espiritual. Por el contrario, constituye un malentendido fundamental de la filosofía platónica el ver en la “enseñanza no-escrita” un sistema de axiomas, en la medida que el método de deducción matemática *more geometrico* no es ni siquiera en cuanto a los Números Ideales el método filosófico de Platón. Más bien éste es, al menos en la *República*, el método de definición esencial por medio de *sunagogé* y *diáiresis*.¹⁸ Pero *sunagogé* y *diáiresis*, esto es la dialéctica platónica (cf. *Fedro* 266a-c), no es el método de deducción matemática de teoremas a partir de axiomas. Aunque Aristóteles llama a la *diáiresis* “silogismo débil” (cf. *An. Pr.* A 31, 46a31), la *diáiresis* y la deducción silogística son métodos diferentes (cf. p.e. *De an.* A 1, 402a20). H. Krämer borra esta diferenciación de actividades y parece no tener en claro el *status* epistemológico de los Principios; más bien, se halla dominado por una representación de cómo *debieran* ser, a su entender, los principios no-escritos, a saber, los axiomas de un sistema axiomático *more geometrico*. Contra esta concepción de la “enseñanza no-escrita” así reconstruida, se ha formulado, incluso repetidamente, el reproche de irrelevancia filosófica.¹⁹ De

¹⁶ *Platos Idee des Guten*, 1989, 189-205.

¹⁷ Cf. *Platos Idee des Guten*, esp. 197-206.

¹⁸ Cf. *Platos Idee des Guten*, esp. 97-111. Sobre esto cf. también H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Repubblica' VI 534B3-D2* (traducción de E. Peroli, introducción de G. Reale, en Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989), quien, en p. 48, llama correctamente la atención hacia el método abstractivo-sinóptico.

¹⁹ Recientemente por M. Forscher en el epílogo a K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten. Band 1. Altertum*, Hamburg 1990, 163-178:

¹⁵ H. Krämer, *ibid.*, 259-260. Nuestra cita no incluye las notas al pie de página, donde Krämer remite a *Sof.*, 263d ss.

* Frase que se halla en nuestro testimonio N° 10, traducida allí con las palabras “y para rematar (*tò péras*), que el Bien es uno” (nota C. E. L.).

hecho, ninguno de los grandes filósofos —con prescindencia, tal vez, de la *Ética* de Spinoza—, incluido el Platón de la “enseñanza escrita”, ha filosofado *more geometrico*. ¿Es acaso el Platón de la “enseñanza no-escrita” la segunda excepción y se ha liberado *quasi* el mismo de la dialéctica platónica?

II

Ahora bien, en favor de la concepción fundamentalista de H. Krämer de la filosofía platónica, al menos en el nivel del conocimiento de las Ideas, parece hablar el siguiente argumento. Existe en la *Carta VII* una formulación en base a la cual se *podría* sospechar, efectivamente, que es posible un conocimiento último de las Ideas: “Pues además los cuatro intentan manifestar el cómo-algo-[es]-tal-cual-[es] (*tò poíon ti*) no menos (*ouch hêtton*) que (*è*) el ser y esencia de cada cosa (*tò òn hekástou*) a través de la debilidad de la palabra (*dià tò tôn lógon asthenés*)”. *C. VII* 342e2-343a1). Con “los cuatro” son aludidos los cuatro medios del conocimiento: 1) *ónoma*, 2) *lógos*, 3) *eídolon*, 4) *dóxa*, *epistème* y *noûs alethés*. En su libro *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die “ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?*, el autor de este artículo ha interpretado el pasaje en el sentido de que los cuatro medios del conocimiento son *todos* deficientes, en la medida que sólo dicen *cómo* algo es tal cual es (*tò poíon ti*), y no *lo que es*.²⁰ Esta explicación concuerda con lo que poco antes (cf. *C. VII* 342 d1-3) se afirma respecto de la deficiencia de los cuatro medios del conocimiento para representar al “quinto”, la Idea: “De éstos el *noûs* es el que llega con el máximo de cercanía (*engútata*) al quinto en parentesco y semejanza, mientras los otros quedan más distantes”. Si el *noûs* [*alethés*] llega “con el máximo de cercanía” a la Idea, “en parentesco y semejanza”, “mientras los otros quedan más distantes”, entonces también el *noûs* [*alethés*] está aún distante —aunque menos— de la Idea. Los otros, esto es los tres otros medios del conocimiento están más distantes aún. Esto es aclarado

“La amplitud fenoménica, la conciencia de los problemas, el potencial analítico y la diferenciación argumentativa de los diálogos ofrecen, frente a las escasas y escuetas fórmulas de la enseñanza no-escrita reconstruida, un contenido filosófico que, en todo caso, nos permite considerar a la obra publicada como lo filosóficamente relevante (...)”, 172.

²⁰ *Op. cit.*, 42.

en la *Carta VII* 343c1-2 en el sentido de que *cada uno de los cuatro* medios del conocimiento presenta ante el alma, en palabra y realidad (*lógo te kaì kat'érge*), lo no-buscado, en cuanto no le presenta el qué sino el cómo. Por consiguiente, también el *noûs alethés* presentaría al alma también el cómo en lugar del qué. Esto tal vez puede entenderse de modo tal que aún el *noûs* se sirve del *lógos* y en esa medida presenta al alma *lógo* lo no-buscado:²¹ “Y llamas también ‘dialéctico’ al que capta la explicación (*lógon*) del ser y la esencia (*tês ousías*) de cada cosa (*hekástou*). No al que no la tiene, en cuanto no puede dar cuenta (*lógon didónai*) a sí y a otros, y en esa medida negará también que tenga conocimiento (*noûs*) de esto” (*Rep.* 534b3-6).

Dado que aún también el *noûs alethés* se sirve del Logos, también él se ve amenazado por la “debilidad de las palabras”, tal como acertadamente lo ha subrayado H. G. Gadamer: “Nosotros, los seres humanos, no contamos, por supuesto, con ningún poder especial para percibir la cosa misma sin palabras, observación y discurso inquisidor. Platón nos lo recuerda una y otra vez... No, el *noûs* puro, en la medida que está “en el alma”, debe ser también corruptible. Platón sabe bien que no hay en nosotros *noûs* sin alma”.²² Ahora bien, la fórmula antes empleada, “Pues además los cuatro intentan manifestar el cómo-algo-[es]-tal-cual-[es] (*tò poíon ti*) no menos (*ouch hêtton*) que (*è*) el ser y esencia de cada cosa (*tò òn hekástou*) a través de la debilidad de la palabra (*dià tò tôn lógon asthenés*)”, indica que los cuatro medios del conocimiento intentan manifestar *tanto* el cómo-es *como también* el qué. Mientras los cuatro medios de conocimiento, según el pasaje 343b7-c5, *de ningún modo* permiten acceder al qué de una cosa, según 342e2-343a1 intentan acceder *tanto* al cómo-es de una cosa *como también* al qué. A. Graeser se ha referido, en un muy concienzudo estudio,²³ a este contraste, que se le escapó al autor de este artículo en *Die*

²¹ Sobre esto cf. también las esclarecedoras observaciones de M. Isnardi-Parente, “Per l’interpretazione dell’excursus filosofico della VII Epistola Platonica”, en *La parola del passato. Rivista di Studi Antichi* 19, 1964, 241-290, esp. 279.

²² H. G. Gadamer, “Reply to Nicholas P. White”, en *Platonic Writings/Platonic Readings*, ed. by Ch. L. Griswold Jr., New York 1988, 258-266. Nuestra cita corresponde a las p. 261-262.

²³ “Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung. Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Exkurs des VII. Briefs”, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1989, 4, Mainz, 11-16.

Unwissenheit des Philosophen.²⁴ A. Graeser presenta allí dos propuestas sobre cómo poder evitar esta contraposición. Por un lado propone tachar la expresión “por causa de la debilidad de los *lógoi*”, puesto que no aparece ya en 343b7-c5 y tampoco presta apoyo alguno al pensamiento allí desarrollado.²⁵ Por otro lado aboga por adecuar la primera versión a la segunda, en el sentido de que, tanto según la formulación de una como según la de la otra, se afirma la inaccesibilidad del qué a través de los cuatro medios de conocimiento.²⁶ La primera propuesta, la de la atétesis, parece artificial, puesto que la expresión *dià tò tôn lógon asthenés* está tan bien atestiguada como la proposición íntegra. Es cierto que con frecuencia la digresión epistemológica ya ha sido atetizada total o parcialmente.²⁷ Pero también, y con la misma frecuencia, se ha protestado contra eso.²⁸ Una atétesis fundada en el contenido, en el caso de un texto tan difícil en contenido como es en el caso de la digresión epistemológica de la *Carta VII*, bien puede a su vez ser impugnada con otros fundamentos basados en el contenido. Pero dejar la digresión íntegra en el contexto de la epístola y tachar sólo el *dià tò tôn lógon asthenés* parece más artificial que tachar toda la digresión. Ya K. v. Fritz bien escribe contra W. Bröcker: “Que lo que sigue es una interpolación se delata ya ‘por medio del repentino cambio en el uso de la palabra *lógos*’, que antes ha significado ‘definición’, pero aquí súbitamente designa ‘discurso’. Mas este tránsito es completamente legítimo, pues la definición comparte la debilidad de las palabras individuales, ya que está compuesta de palabras individuales”.²⁹ Por lo demás incluso el *dià tôn lógon asthenés* parece ser un indicio abreviado de lo que en lo que sigue se afirma como *diferenciado*, a saber, que los cuatro medios de conocimiento no bastan para representar la esencia. En la medida que los nombres y la definición proposicional son estructuras lingüísticas, pero la *dóxa*, la *epistémē* y el *noûs* (*alethés*) se sirven de *lógoi* en el sentido amplio de “discursos”, y finalmente también el

éidolon puede ser mostrado en un *lógos*, los cuatro medios de conocimiento se ven todos amenazados por la debilidad de los *lógoi* en la patentización de la esencia. Respecto de la esencia, esto es de la Idea, vale, de acuerdo con el *Político* —escrito aproximadamente en la misma época que la *Carta VII*—, que “lo incorpóreo, como lo supremo y lo más bello, se muestra claramente sólo mediante el *lógos* y de ningún otro modo” (*Pol.* 286a5-7). Por eso también la captación de lo “supremo y más bello” es entregada a la “debilidad de los *lógoi*”.

La segunda propuesta de A. Graeser, por el contrario, me parece justificada. Supongamos, en efecto, que los cuatro medios de conocimiento intentan reproducir *tanto* el cómo *como también* la esencia. Entonces ya el nombre, la imagen y la *dóxa* intentarían representar la esencia. Pero esta interpretación podría sostenerse sólo en el caso de que fuese negada la diferencia entre los cuatro medios de conocimiento, en la medida que *todos* ya intentarían representar el ser y la esencia. Difícilmente esto sea correcto, pues ¿de qué modo intenta ya p. e. un nombre dar una definición de la esencia? ¿Cómo podemos evitar entonces la contraposición? A. Graeser efectúa la propuesta racional: “lo buscado no aparece porque se presenta algo no-buscado que, por así decirlo, cubre lo peculiar que del mismo modo es significado”.³⁰ De hecho, la peculiar formulación de que “los cuatro [intentan] manifestar el cómo-algo-[es]-tal-cual-[es] (*tò poión ti*) no menos (*ouch hêttōn*) que (*è*) el ser y esencia de cada cosa (*tò òn hekástou*)” bien puede significar: los cuatro medios de conocimiento intentan manifestar *tanto* la esencia *como también* la cualidad, pero por otra parte la esencia es cubierta por los medios de conocimiento. Esto vendría a querer decir: la Idea de X es la meta del conocimiento y es también presupuesta por los cuatro medios de conocimiento. El alma busca no el cómo [es] algo, sino el qué (*tò dè tí*; cf. *Ep.* VII 343b8-c1). En la medida que ella busca el qué presupone el qué y una oscura comprensión de este qué. Algo análogo podría valer también para los cuatro medios de conocimiento. Así, por ejemplo, ya el *éidolon* de X supone la Idea de X. Pero asimismo *ónoma* y *lógos*, en cuanto intentan nombrar o bien definir la Idea de X, presuponen la Idea de X. Lo mismo vale también para *dóxa*, *epistémē* y *noûs alethés*: en la medida que tratan de conocer la esencia, suponen su existencia. Sin embargo los cuatro medios de conocimiento también impiden representar la meta, la Idea. En tanto “cubren” la meta y se

²⁴ Ferber, *op. cit.*, p. 42.

²⁵ Graeser, *ibid.*, 16.

²⁶ *Ibid.*, 37.

²⁷ Las últimas veces en los trabajos de W. Bröcker, “Die philosophische Exkurs in Platons Siebentem Brief”, en *Hermes* 93, 1965, 417-425, y “Nachtrag zum philosophischen Exkurs in Platons Siebentem Brief”, en *Hermes* 93, 1965, 132.

²⁸ Cf. contra W. Bröcker, v. gr. K. v. Fritz, “Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der ‘esoterischen’ Philosophie Platons”, en *Phronesis* 11, 1966, 117-153, esp. 125-132.

²⁹ K. v. Fritz, *ibid.*, 125.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

colocan incluso en el lugar de la meta, de la Idea, “tapan” la Idea. Pero en tal caso cabe hablar de una asimilación de ambos pasajes, que estaba ciertamente también en los propósitos del autor de la *Carta VII*: “... pero lo principal (*tò dè mégiston*) es lo que hace apenas un momento dijimos, que el ser y esencia (*toû te óntos*) y el cómo-algo-[es]-tal-cual-[es] (*toû poioû tinos*) son dos cosas distintas, pero el alma no busca el cómo-algo-[es]-tal-cual-[es] sino el qué (*tò dè tí*). Pero cada uno de los cuatro [medios de conocimiento] presenta al alma lo no-buscado en palabra y realidad (*lógo te kai kat'érga*) . . .” (*Ep. VII* 343b7-c3). Con “lo que hace apenas un momento dijimos” el autor se remite a 342e2-3. Pero interpreta el pasaje de modo tal que el giro “no menos (*ouch hêtton*) que (*è*)” apunta a que cada uno de los cuatro medios de conocimiento presenta al alma lo no-buscado en palabra y realidad (*lógo te kai kat'érga*). Por mucho entonces que la Idea sea apuntada por los cuatro medios de conocimiento —puesto que es lo que el alma busca—, es hallada igualmente poco cuando cada uno de los cuatro presenta al alma lo no-buscado. De este modo también la *Carta VII*, que según H. Krämer es auténtica y constituye un signo de que la meta es alcanzada, es más bien una prueba de que la meta no es alcanzada. La “*Carta VII*, unívoca respecto a esto [la evidencia noética]”³¹ no es entonces de ningún modo unívoca. Más bien, con la deficiencia de los cuatro medios de conocimiento —incluso del *noûs alethés*—, en ella se formula lo que Th. A. Szlezák, en su nuevo estudio *Come leggere Platone*, acertadamente ha expresado de este modo: “Quienquiera que no descubra el factor deformante que él mismo constituye corre el peligro de quedarse bloqueado en una comprensión superficial”.³² Ahora bien, si ya en cuanto a las Ideas cada uno de los cuatro medios de conocimiento presenta al alma lo no-buscado, es así *a fortiori* en cuanto a los Principios. A causa de la deficiencia de los medios de conocimiento, tampoco ellos pueden evidenciar la esencia de los Principios como tales, sino sólo una “cualidad” de la esencia.

³¹ Krämer, 1990, *op. cit.*, 97. Cf. también Krämer, 1987, *op. cit.*, 200: “Los pasajes de reservas ‘doxásticas’ respecto del Bien en la *República* pueden referirse en parte a la figura de Sócrates, en parte a la limitación de la filosofía comparada con el saber divino (cf. 202A). Son relativizadas y compensadas por manifestaciones que también cuentan, en el ámbito humano, con la certeza noética y la ciencia dialéctica de la esfera de los Principios (*Fedro*, *Carta VII*, también en *República*)”, p. 200.

³² Th. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Presentazione di G. Reale, Milano 1991, 31.

III

Según H. Krämer, una “metafísica dogmática y sistemática” presupone una “evidencia noética”³³ respecto de los Principios. Pero para el Sócrates platónico (cf. *Rep.* 534b3-6, citado en pág. 45) y para el autor de la *Carta VII* no parece haber una “evidencia” noética sin *lógos*. En la misma medida que los cuatro medios de conocimiento intentan todos patentizar no menos el cómo que el ser y esencia a través de la debilidad de los *lógoi* (cf. *Ep. VII* 342e2-343a1), también incluso el *noûs alethés* se sirve de *lógoi*.³⁴ Pero el *lógos* —como también admite H. Krämer—, incluso para el Platón de la “enseñanza no-escrita”, es deficiente. “Es posible, no obstante, que éste haya sido concebido como un *lógos* provisorio y abierto a ulteriores correcciones”.³⁵ Por eso la “evidencia noética” dependiente del *lógos* es, también para el Platón de la “enseñanza no-escrita”, falible. Ahora bien, los principios son lo “Último”, lo que —de acuerdo con los presupuestos platónicos— importa conocer. Sin embargo, puesto que Platón no ha alcanzado una certeza infalible sobre lo “Último”, podía confiar a la inmutable escritura sin duda *dóxai* provisionales, pero no la inmutable *epistémē* de los Principios. De aquí que no sólo malentendidos amenazantes podían haber impedido una publicación escrita. Pues en ese caso tampoco habría podido Platón difundir por escrito los diálogos, que no se hallan menos amenazados de malentendidos. Evidentemente, el criterio de la posibilidad de mala interpretación no es un criterio suficientemente discriminante, que permita diferenciar entre lo que se puede confiar a la publicación escrita y lo que sólo debe ser transmitido oralmente.

En los hechos la cosa podría ser así: Platón supone en la “enseñanza no-escrita” Ideas y Principios. Hasta allí estoy de acuerdo con H. Krämer. Pero no es finitista ni infinitista, ni dogmático o escéptico respecto de su conocimiento. No afirma que haya alcanzado la meta —la Idea del Bien, o, en la versión de los *ágrapha dōgmata*, lo Uno— ni que en general se la pueda alcanzar. En la

³³ Krämer, 1990, 94.

³⁴ Sobre esto llama la atención M. Isnardi-Parente en la nota 20 del trabajo mencionado.

³⁵ H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Repubblica' VI 534B3-D2*, traducción de E. Peroli, introducción de G. Reale en Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, 66.

medida que podemos atenernos a su Sócrates, la meta es alcanzable, pero aún no alcanzada. En la medida que podemos atenernos a las distintas manifestaciones de la *Carta VII*, también la Idea es alcanzable, aunque sólo “con fatiga” (cf. 343e2-344b2). Sin duda, en su esencia no es alcanzable. Los cuatro medios de conocimiento sólo reproducen una “cualidad” de la Idea. Para el autor de la *Carta VII* —Platón, según H. Krämer—, ya la esencia de las Ideas sobreviene adicionalmente a su comprensión. A *fortiori* podría valer lo mismo para los Principios: también su esencia sobreviene adicionalmente a la captación a través de los cuatro medios de conocimiento. Una variante libre de esta concepción entre escepticismo y dogmatismo parece haber sido formulada por Pascal: “Nosotros tenemos una impotencia para demostrar, invencible frente a todo dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, invencible frente a todo pirronismo”. Dicho de otro modo: Suponemos ciertas entidades —como p. e. una Idea del Bien— cuyo contenido empero no podemos agotar por medio de un análisis. Para decirlo con palabras platónicas: “Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, vislumbrando que existe algo así pero sólo de modo vacilante y sin poder acertar suficientemente qué es...” (*Rep.* 505d-e). Pero por medio de un análisis podemos llegar *cerca* de la comprensión de tales entidades, o sea de las Ideas. Naturalmente, podemos volver a perder una *cercanía* alguna vez ganada. Con tales restricciones, ve también K. Albert algo correcto.³⁶ Pero incluso el *noûs* llega sólo “con el máximo de cercanía (*engútata*) en parentesco y semejanza” al “quinto”, la Idea (cf. *Ep. VII* 342d1-2). Esta posición, empero, no es ni un “infinitismo” escéptico ni un “finitismo” dogmático. Es una posición que supone Ideas y Principios y procura llegar *cerca* de ellos, pero no afirma haberlos ya alcanzado plenamente. Una tal posición de *acercamiento* a la “verdad” o de “aproximativismo” parece también sistemáticamente relevante y digna de discutirse.³⁷ Pero una “metafísica dogmática y sistemática” “con el más alto grado posible de certeza” es hoy, aparte de un neofundamentalismo en propagación, difícilmente una opción filosófica sostenible. Sin embargo, en la investigación histórica de Platón ha sido sostenida la posición del *acercamiento* —sobre la base de la *Carta VII*— por L. Stefanini en el bello capítulo “La scepsi costruttrice”

³⁶ Cf. el trabajo mencionado en nota 12.

³⁷ Cf. p. e. la discusión del concepto de verosimilitud por K. Popper en *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, 58-61, 332-340.

de su libro *Platone*.³⁸ Esta “*Sképsis* constructiva”, a diferencia de la “destruktiva” o “pirrónica”, supone la existencia de una verdad objetiva; mas no pretende alcanzar la verdad, sino sólo una “verosimilitud” (*verosimiglianza*).³⁹ ¿Acaso es posible “al género humano”, que según el Ateniese (*Leyes* 804b3-4) participa sólo “un poquito” (*smikrà átta*) de la verdad, alcanzar más?

En conclusión, cabe dar por comprobado que el cuadro de una “metafísica dogmática y sistemática” descansa en una retroproyección. H. Krämer y K. Albert evidentemente proyectan en la filosofía platónica un fundamentalismo (y misticismo) filosófico, que en el caso de K. Albert es el propio. Ahora bien, en la filosofía aristotélica se puede percibir un fundamentalismo de esa índole, cuando p. e. se postula el principio de no-contradicción como el “principio carente de supuestos” (cf. *Met.* IV 3, 1005b14). Es el principio “más seguro” (*bebaiotáte*), en cuanto es imposible equivocarse respecto de él. Es el “más cognoscible” (*gnorimotáte*), ya que todos se equivocan respecto de lo que no conocen (cf. *Met.* IV 3, 1005b11-14). El “principio sin supuestos” de Aristóteles es, a diferencia del platónico, un axioma evidente. De hecho son principios aristotélicos, no platónicos, los que el escéptico ataca.⁴⁰ En cuanto Aristóteles, en el pasaje decisivo sobre la filosofía platónica de los Principios, informa sólo “de manera ciertamente breve y sumaria” (*suntómos mèn oûn kai kephalaiodós*, *Met.* I 7, 988a18), el resultado es también un cuadro “breve y sumario”, el cual acertadamente puede ser caracterizado como dogmático. Pero si de la

³⁸ L. Stefanini, *Platone* I, Padua 1932, 1949², XXXI-XXXII. Cf. p. e.: “Forzado a servirme de un término —aunque sea inadecuado— que represente el máximo grado de aproximación, hablo de *escepsis* platónica, entendiendo la palabra en el significado etimológico de *indagación*... Llegado al límite de la indagación, no declara *incognoscible* sino simplemente *no conocido* por él lo que está más allá de ese límite; no duda de la verdad, sino de las pruebas de la verdad”, p. XXXIII.

³⁹ “Siempre queda una desproporción entre la ciencia humana y su objeto, con el cual se establece una relación —irreductible a la de la moderna doctrina del conocimiento— que, si bien no expresa una *ecuación*, no tiene del todo un significado agnóstico: una relación de *verosimilitud*”, *ibidem* XLVI.

⁴⁰ Cf. J. Barnes, *The toils of Scepticism*, Cambridge et al. 1989: “En cuanto interesa a Sexto —y por ende en cuanto nos interesa a nosotros— las hipótesis del geómetra son *archai*, hipótesis aristotélicas... Por cierto, los dogmáticos suponían que toda *philosophía*, todo conocimiento, depende en última instancia de *archai* o *hupothéseis*. Y al atacar el método hipotético y la pretensión de quienes postulan hipótesis, Sexto está atacando las bases de todo conocimiento dogmático”, 95-96.

forma dogmática en que Aristóteles fijó por escrito la filosofía platónica de los Principios se deduce una “metafísica dogmática y sistemática” no-escrita de Platón, se produce evidentemente una falsa conclusión. Por cierto que H. Krämer censura a quienes, como W. Kullmann, lo critican: “El precio de esto [del ideal de autarquía de Schleiermacher] es un concepto de la filosofía platónica que parece escindido y casi esquizofrénico, del cual no hay en la historia de la filosofía un segundo ejemplo”.⁴¹ ¿Pero acaso el retrato de un Platón que, en los diálogos, por un lado, filosofa aporéticamente, y en la “enseñanza no-escrita”, por el contrario, sostiene una “metafísica dogmática y sistemática”, no es también “un concepto de la filosofía platónica que parece escindido y casi esquizofrénico, del cual no hay en la historia de la filosofía un segundo ejemplo”?

Con todo el respeto que merece la enorme producción de H. Krämer, tampoco puede dejar de llamar la atención el hecho de que no haya sostenido su posición sin contradicciones. Pero H. Krämer ha efectuado benévolamente la refutación de su hipótesis extrema, incluso ya en la “*sínkrisis* crítica”, cuando habla, en una nota al pie de página, de la “limitada comprensibilidad científica de los Principios”.⁴² Con lo cual H. Krämer contradice tácitamente a H. Krämer: “Verdadero saber es siempre saber de los Principios”,⁴³ y “Sigue siendo decisivo que, sobre la base de la filosofía platónica, corresponde a la teoría de los Principios el más elevado grado de certeza posible, que no se alcanza desde ningún otro lado. Sobre esta primacía no se puede regatear; y esto importa en cuanto a la cuestión misma y en cuanto a la historia de la filosofía”.⁴⁴ Con lo anterior también contradice evidentemente su hipótesis de que “lo derivado de los principios” * [“Números Ideales, Dimensiones, Doctrina Categorial”], “en virtud de su posibilidad de fundamentación a partir de los Principios, sea plenamente cognoscible”.⁴⁵ En efecto, si los Principios son “sólo en forma limitada comprensibles científicamente”, “lo derivado de los principios” * no es “plenamente cognoscible a partir de los principios”. Esta autorrectificación, sin embargo, honra mucho a H. Krämer.

En efecto, como dice P. Natorp en la segunda edición de su

⁴¹ Krämer, 1990, 106.

⁴² Krämer, *ibid.* 94, nota 22.

⁴³ H. Krämer, “Neue Literatur zum neuen Platonbild”, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 13, 1989, 59-81. Nuestra cita corresponde a pág. 69.

⁴⁴ Krämer, 1987, *op. cit.*, 200-201.

* En alemán *die Prinzipiate* (C.E.L.).

⁴⁵ Krämer, 1990, 95.

Platos Ideenlehre (en el “Apéndice metacrítico [1920]. Logos - Psyche - Eros”): “Un mal platonista, que quisiera en algún momento dar por concluida una interpretación filosófica, y ésta fuera la de la filosofía básica de PLATÓN mismo, no estaría preparado, como éste, para aprender en todo momento e incluso descubrir errores anteriores”.⁴⁶

Universität Zürich

(traducción C. E. L.)

⁴⁶ P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, 1922², Hamburg 1961³, p. 459.